L'Enseignement Philosophique

Nietzsche lecteur de Schopenhauer

Marie-José Pernin-Ségissement

Citer ce document / Cite this document :

Pernin-Ségissement Marie-José. Nietzsche lecteur de Schopenhauer. In: L'Enseignement Philosophique, n°57-3, 2007. pp. 41-64;

doi : https://doi.org/10.3406/enphi.2007.16839;

http://www.persee.fr/doc/enphi_0986-1653_2007_num_57_3_16839;

Ressources associées :

Nietzsche

Schopenhauer

Fichier pdf généré le 09/12/2025

Conditions d'utilisation / Terms of use : https://www.persee.fr/cgu

AGRÉGATION 2007

NIETZSCHE LECTEUR DE SCHOPENHAUER

Marie-José PERNIN-SÉGISSEMENT
Hon. Lycée Eugène Delacroix, Maisons-Alfort

Généralement on tient pour acquis que le jeune Nietzsche, enthousiasmé par Schopenhauer dans sa première période (qui s'étend de *La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique* en 1872 jusqu'à *Humain trop Humain,* en 1878), abandonnerait ensuite en même temps l'homme et le philosophe précisément au moment où la séduction exercée par Wagner, le musicien de génie, lui-même schopenhauerien, cesse d'exercer son pouvoir sur lui. Comme cette rupture avec Wagner, assez brusque (Nietzsche s'enfuit lors de la représentation d'une œuvre de Wagner à Bayreuth en 1876), se transformera lentement en un véritable *dégoût* à la mesure du reflux de l'amour initial [1], suscitant une longue série de positions esthétiques et philosophiques de refus de plus en plus véhéments et sans retour, on pourrait croire qu'il en va de même en ce qui concerne la rupture avec Schopenhauer dont il aurait abandonné la philosophie simultanément.

I - PEUT-ON METTRE LA RELATION DE NIETZSCHE À SCHOPENHAUER EN PARALLÈLE AVEC CELLE DE NIETZSCHE AVEC WAGNER ?

On serait d'autant plus tenté de le faire que Wagner, au moment de *Tristan,* était devenu schopenhauerien, soucieux de rédemption et de salut, donc épris de l'idéal ascétique nihiliste chrétien que Schopenhauer n'avait pas abandonné malgré son athéisme. Selon le mot de Nietzsche [2] sur la relation de Wagner à Schopenhauer : « il fallut le *philosophe* de la *décadence* pour révéler à lui-même l'artiste de la *décadence* », c'est-à-dire l'artiste dont la musique rend malade, ou en tout cas aggrave la maladie et la souffrance des épuisés qu'elle prétend consoler. D'après lui, cela n'a rien

1. « J'ai aimé Wagner » avoue Nietzsche, dans *Ecce Homo,* Pourquoi j'écris de si bons livres, Le cas Wagner, § 1, *Œuvres philosophiques complètes (OPC), T. VIII,* Colli & Montinari, Gallimard 1990.
2. Op. cit., *Le Cas Wagner,* § 4.

d'étonnant car cette création musicale romantique aurait sa source dans la souffrance de l'appauvrissement de vie propre à certains créateurs tels que Schopenhauer et Wagner. Ainsi, Nietzsche lui-même, sur le tard, les réunit dans une accolade finale passionnée et inquiétante : ne sont-ils pas les hommes pour lesquels il s'est offert en sacrifice ? Chacune des *Considérations Inactuelles* qu'il leur a consacrées, la III et la IV, les a parés de ses propres vertus à lui : sous l'éloge de *Schopenhauer éducateur,* génie philosophique sincère et libre, il faut lire l'histoire intime de son propre devenir, le pressentiment que Nietzsche a de sa prédestination, d'être l'élu de la connaissance, l'éducateur de l'humanité : « je *voyais* la Terre promise[3] ». De même *Wagner à Bayreuth* crédite Wagner de la réinvention de la tragédie, l'art dionysiaque que, d'après *Ecce Homo,* seul lui, Nietzsche, disciple de Dionysos, ressuscite. Dans ses deux livres Nietzsche, sous le masque d'autrui, avait prêté serment à lui-même, et, à présent, au sommet de sa destinée, restitué à lui-même, il devient enfin ce qu'il est.

Tout cela invite à traiter les deux situations en parallèle comme des affaires de pensée, d'art et d'amour au sens noble du mot. De surcroît, après 1876, Nietzsche restera aussi jusqu'au bout très critique à l'égard de Schopenhauer, parlant d'abord des *erreurs* de ce dernier puis progressivement ses reproches se feront moins intellectuels à mesure qu'il le rapproche de l'idéal chrétien dont il cherche la généalogie. Il critiquera la naïveté avec laquelle Schopenhauer considère la volonté comme une notion immédiate en suivant le fil des préjugés du langage, interrogera le philosophe sur sa sexualité, sur sa biographie, et clairement, dénoncera chez lui : « archaïsme, odeur de croque-mort, vouloir-mourir, décadence ».

Mais Schopenhauer est un *philosophe*, et si Wagner a joué un si grand rôle pour Nietzsche, il le devait bien sûr *aussi* à la théorie philosophique de la musique de Schopenhauer, selon laquelle la musique offre la plus haute consolation des maux de l'existence, car elle est une expression très haute et directe de la volonté, qui ne passe pas par la représentation des Idées comme les autres arts. Ainsi nous révèle-t-elle l'être intime du monde dans une langue incompréhensible pour la raison. Et Schopenhauer de nous assurer que « la musique est un exercice de métaphysique inconscient, dans lequel l'esprit ne sait pas qu'il fait de la philosophie »[4]. Elle est indépendante du monde phénoménal dont elle offre une sorte de double purifié qui pourrait exister même si ce monde phénoménal périssait. De cette manière, la philosophie de Schopenhauer a placé deux disciples, deux musiciens - car Nietzsche aussi est musicien ! - dans une rivalité accrue, dont l'enjeu est métaphysique et même religieux puisqu'il s'agit de rédemption. Dans cette situation agonistique, le musicien Wagner semble mieux placé que le métaphysicien Nietzsche...

Il n'y a donc pas symétrie entre la position de Wagner et celle de Schopenhauer vis-à-vis de Nietzsche. Pourrait-on faire abstraction de Wagner en considérant que l'œuvre d'un artiste ne peut être réfutée, mais rejetée par dégoût ? Tandis que sur un plan intellectuel Nietzsche réfuterait la philosophie de Schopenhauer après l'avoir adoptée. Ce serait là en quelque sorte un parricide analogue à celui de Platon vis-à-vis de Parménide. L'affaire se réglerait en considérant que Nietzsche refuse et réfute dans sa maturité certaines ou même toutes les thèses de Schopenhauer après avoir consenti à l'ensemble dans l'enthousiasme juvénile. On pourrait alors énumérer les thèses schopenhaueriennes réfutées et chercher celles qui ont été gardées, en notant que

---

3. *Op. cit., Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, les « Inactuelles » § 3.
4. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation (Monde),* trad. Burdeau et Roos, PUF, 1978, liv. III, § 52, p. 338.

nécessairement certaines ont dû être gardées car le dialogue se poursuit constamment jusqu'au bout, ce qui ne serait pas le cas selon l'autre hypothèse. Le § 99 du *Gai Savoir* peut nous renseigner à ce sujet en fournissant une énumération des thèses schopenhaueriennes que ses disciples auraient dû garder parce qu'elles témoignent d'une « culture » supérieure, de sa « dure intelligence des faits », de son « attitude voltairienne de clarté et de raison » : « ses immortelles doctrines de l'intellectualité de l'intuition, de l'apriorisme de la loi de la causalité, de la nature instrumentale de l'intellect et de la non liberté de la volonté. »[5] Suit un catalogue de celles qui restent quelque peu barbares : « l'indémontrable doctrine d'*une volonté unique », « la négation de l'individu », « l'évolution* n'est qu'apparence », « l'exaltation enthousiaste du *génie* ("dans l'intuition esthétique l'individu n'est plus individu, mais pur sujet de la connaissance, sujet atemporel, sans volonté ni douleur" [...] l'absurde notion de la *compassion* et de la rupture rendue possible en elle du principe d'individuation en tant que source de toute moralité. » Il y ajoute : « "le mourir est en somme le but de l'existence" et "on ne saurait du tout nier *a priori* la possibilité qu'un effet magique ne puisse être exercé par un mort" »[6]). Nietzsche constate que ce sont précisément ces dernières « divagations » qui ont été retenues ou plutôt qui ont séduit. L'enquête s'achèvera dans le dérisoire, en particulier par l'amusante caricature de cette « vieille toupie ronronnante de Bahnsen »[7]. On en conclura aisément qu'il manque à Schopenhauer un disciple à sa hauteur, on sait qui est ce disciple ! Nietzsche serait le vrai disciple de Schopenhauer, le seul qui soit à sa hauteur. Notre thèse ici est de démontrer qu'il l'est, et aussi qu'il n'a jamais cessé de l'être. Autrement, comment comprendre le dialogue ininterrompu et même progressivement de plus en plus animé ?

A vrai dire, ce n'est pas l'unique enseignement de ce paragraphe car les thèses envisagées n'ont pas été retenues ni rejetées selon leur poids théorique ni selon la logique. Du côté des « disciples » le principe de séduction a prévalu au mépris de la hauteur et de la logique ; du côté de Nietzsche, ce n'est pas non plus la stricte logique qui a prévalu car, étrangement, il fait l'éloge de « la force de sa[8] conscience intellectuelle qui soutint une contradiction toute sa vie durant entre l'être et le vouloir, et qui le contraignit à se contredire de façon constante et presque sur tous les points aussi dans ses écrits »[9]. Ces considérations nous compliquent beaucoup la tâche. Nietzsche philosophe apprécie Schopenhauer non plus pour la consistance théorique de ses thèses mais pour sa fermeté, pour une mystérieuse force intellectuelle capable de supporter la contradiction ! Nous croyions avoir trouvé la vraie différence entre la relation Nietzsche/Wagner et la relation Nietzsche/Schopenhauer en séparant le registre du goût et de la séduction du registre purement intellectuel des concepts et des raisonnements, mais la ligne de démarcation se brouille car la tendance à réfuter Schopenhauer ne se traduit pas seulement par des réfutations mais aussi par des *répulsions,* des frilosités, des irritations, des peurs de la contagion, des investigations d'un nez psychologique, véritable flair dont l'hypersensibilité est déchaînée : « tout mon génie est dans mes narines », dit-il ! Ce flair croit dépister l'odeur de croque-mort dans certaines thèses, notamment celle qui consiste à dire que la mort serait le but ultime de la vie. Nous voilà rejetés en pleine mer !

---

5. Nietzsche, *Le Gai Savoir (GS),* Intro. et trad. P. Klossowski, 10/18, 1957, § 66.
6. *Ibid.*
7. *GS*, § 357.
8. celle de Schopenhauer.
9. *GS*, § 66.

Nous pouvons sortir de la confusion et maintenir la différence entre « le cas Wagner » (j'allais dire le problème Wagner mais Nietzsche ne s'est pas trompé de mot !) et le problème de la relation Nietzsche/Schopenhauer en nous rappelant que l'amour puis l'apparent rejet de Schopenhauer vise indissociablement une personne et une philosophie. Or la philosophie ne se réduit pas à un ensemble de thèses générales même concordantes logiquement, pas plus qu'elle ne se réduit au maniement du principe de non-contradiction Elle tient d'abord à l'effort pour répondre à la question énigmatique que pose l'être de l'existant et, de ce point de vue, entre les penseurs, comme l'a dit Heidegger, c'est la « lutte amoureuse »[10] qui prévaut, la rivalité ici signifie l'exaltation mutuelle du dépassement de soi-même. L'enjeu en est le penseur existant lui-même qui se joue dans le débat un peu à la manière dont les anciens Germains se jouaient eux-mêmes au jeu quand ils avaient tout perdu. Or, nous perdrons tout... Revenons donc des thèses philosophiques à la *question* philosophique pour comprendre la relation des deux philosophes. Nous allons constater un accord fondamental de Nietzsche avec Schopenhauer sur la QUESTION philosophique, *qui ne s'est pas démenti,* et qui, de surcroît, implique l'intérêt pour la personne de Schopenhauer. Cette question est celle du sens de l'existence. Elle commande la réflexion sur le destin singulier de l'individu. Elle reflue sur la conscience philosophique contemporaine depuis la mise en relief majestueuse de ces deux philosophes et même dans le vécu des hommes de notre temps.

II - LA QUESTION DU SENS DE L'EXISTENCE

Nietzsche et Schopenhauer communient dans cette interrogation philosophique fondamentale. On ne peut guère soutenir qu'elle soit nouvelle ! Toujours les hommes l'ont sentie monter à leurs lèvres en éprouvant l'angoisse de leur destin dans la perspective de la mort. Mais elle s'installe institutionnellement en quelque sorte dans la philosophie, elle s'y instruit notoirement dans la philosophie de Schopenhauer relayée par celle de Nietzsche, en tant que celui-ci hérite des problèmes du rationalisme leibnizien et de la remise en cause du pouvoir de la connaissance par la philosophie transcendantale de Kant.

Selon Leibniz, le principe de raison suffisante étend sur toutes les vérités son empire : les vérités de raison d'abord, mais aussi les vérités de fait. Toutefois, il ne peut répondre à la question ultime : « Pourquoi le monde existe plutôt que rien ? »[11], car l'existence du monde bien ordonné exige plus qu'une raison suffisante. Il lui faut un *fiat* créateur fourni par la bonté divine, car le monde n'est pas métaphysiquement nécessaire. Or, Schopenhauer athée ne peut plus avoir recours à cette solution.

Quand Schopenhauer, jeune doctorant, reprend le principe de raison suffisante leibnizien pour en chercher la « quadruple racine », il envisage quatre types de réponses [*vier Gründe*] à la question : Pourquoi ? La justification d'un jugement peut être la cause, la raison logique, le rapport spatial ou temporel, enfin le motif. Comme ce principe est sous toutes ses formes *a priori*, il relève seulement de notre faculté de connaître, s'applique exclusivement à nos représentations et ne peut s'appliquer au

---

10. « Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la "lutte amoureuse" qui est celle de la chose même. Elle les aide mutuellement à atteindre l'appartenance simple au même, à quoi ils trouvent la conformité de leur destin dans le destin de l'Être » Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier dans *Question III et IV*, Tel Gallimard, p. 94.

11. Leibniz, *De la production originelle des choses prise à la racine* in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, Vrin 1962, p. 88.

monde comme ensemble de l'expérience envisagé dans une perspective métaphysique. Ainsi le comprend Schopenhauer disciple de Kant. La limitation liée à la subjectivité transcendantale kantienne intervient de sorte que la validité du principe en est strictement restreinte au champ phénoménal. Dans *Le monde*, Schopenhauer, au livre II, après avoir parcouru au livre I le champ de la représentation tout entier régi par le principe de raison suffisante, ouvre un autre monde en découvrant que l'individu singulier éprouve de l'intérieur son corps comme volonté par une intuition immédiate irréductible à ce principe de raison suffisante. Nous avons déjà étudié comment Schopenhauer en vient progressivement à étendre cette intuition de la volonté née au sein du vécu corporel de l'individu à tous les autres êtres représentés comme être intime du monde, d'abord par une analogie : du dehors, ces êtres sont simple représentation qui pourrait n'être que fantomatique si du dedans ils n'étaient pas aussi volonté. Le pas suivant avait consisté à assimiler la volonté ainsi découverte comme être intime à la chose en soi kantienne qui échappe à tout champ phénoménal [12].

La question du sens intervient alors de deux manières. D'abord Schopenhauer recherche le sens [*Bedeutung*] en face du champ de la représentation et ne trouve qu'*étrangeté* dans ce réseau de relations comme : « ... un homme qui serait tombé, sans savoir comment, dans une compagnie complètement inconnue, et dont les membres l'un après l'autre, lui présenteraient sans cesse quelqu'un d'eux comme un ami ou un parent à eux, et lui feraient faire sa connaisssance ; tout en assurant qu'il est enchanté, notre philosophe aurait sans cesse aux lèvres cette question : que diable ai-je de commun avec tous ces gens-là ? » [13] La découverte de la volonté introduit alors le *sens* de toutes ces représentations, dans l'unité d'une intentionnalité et d'une familiarité entre les existants qui entrent en communauté. Mais, la volonté elle-même découverte comme être intime du monde est *grundlos,* c'est-à-dire sans loi, sans but, sans explication, aveugle car aucune des quatre formes du principe de raison suffisante ne lui est applicable. Même la motivation ne convient pas car la volonté ne veut rien : « L'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions ; il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas, mais demandez-lui pourquoi il veut ou pourquoi il veut être, d'une manière générale, il ne saura que répondre ; la question lui semblera même absurde. » [14] Voilà le point ! La volonté échappant à la détermination phénoménale du principe de raison qui ne régente que son objectivation phénoménale, il suit de là qu'elle ne veut rien.

Pour la méthode, la philosophie ne peut plus se contenter de l'*explication* (toujours liée au principe de raison suffisante) dès lors qu'elle ne convient qu'au seul monde de la représentation, le monde phénoménal, c'est la désespérante leçon kantienne. Il faut alors conjoindre à l'explication *l'interprétation* qui permet le déchiffrement de l'énigme du monde. Schopenhauer l'a pratiquée lorsqu'il a proposé une double lecture du corps comme objet de représentation de l'extérieur et en même temps de l'intérieur comme volonté, « L'ensemble de l'expérience ressemble à une écriture chiffrée ; la philosophie en sera le déchiffrement ; si la traduction est cohérente dans toutes ses parties, la philosophie sera exacte » [15]. La révolution dans l'histoire de la philosophie est de taille ! Elle permet à Schopenhauer de répondre à l'énig-

---

12. A ce sujet, voir le chap. 4 de notre ouvrage *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Bordas, 1990, reprint sous le titre *Au coeur de l'existence la souffrance ?* Bordas, 2003.
13. *Monde*, liv. II, § 17, p. 139.
14. *Monde*, liv. II, § 29, p. 215.
15. *Monde,* chap. XVII, Suppl. au livre I. Cf. : *Au coeur de l'existence la souffrance ? Op. cit.,* chap 2, L'interprétation de l'écriture du monde.

me du sphinx sans se troubler. En plein accord avec son génie philologique, Nietzsche jeune embrasse dans l'enthousiasme l'importation de la nouvelle méthode dans la philosophie. Il nous assure qu'une grande philosophie va de l'universel au singulier et inversement : « comme totalité, elle ne dit toujours que : "telle est l'image de toute vie, déduis-en le sens de la tienne" et inversement : "déchiffre seulement ta vie et tu comprendras les hiéroglyphes de la vie universelle". »[16] Son enthousiasme est d'autant plus grand que, lorsqu'il rencontre Schopenhauer, il est pénétré d'un désespoir proche de celui de Kleist, devenu sceptique sur la vérité après avoir étudié Kant, comme nous l'apprend cette note funèbre de l'époque de la *Naissance de la tragédie* : « philosophie morte depuis Kant ». Jamais il ne cessera de déchiffrer, d'interpréter et au besoin il interprétera Schopenhauer contre lui-même ! Le sens ne saurait être le but. Le jeune Nietzsche *a vécu* passionnément la tension de cette problématique de la nullité du principe de raison suffisante appliqué à l'existence et il continuera de la vivre jusqu'au bout. Zarathoustra s'en fait encore le héraut lorsqu'il propose aux « créateurs » de désapprendre « ces petits mots faux : "pour", "afin", "parce que" »[17] qui marquent l'exigence du principe de raison suffisante. Mais à l'époque de Zarathoustra, il proposera et assumera personnellement une réponse créatrice, ce qu'il ne fait pas dans la première période ouvertement schopenhauérienne où il accueille la question et recueille la réponse schopenhauérienne pour la vivre.

Quelle est cette réponse de Schopenhauer ? Dans l'existence individuelle qu'elle anime, la volonté peut se figurer des buts illusoires qu'elle devra abandonner. Sinon, il lui reste à s'affirmer elle-même dans l'amour sexuel cherchant la réplication de l'individu à travers l'engendrement, lequel diffère et reporte au loin la question du sens, non sans en aggraver la portée à cause de la mort infligée par la procréation ; ou encore, nous le verrons, elle s'affirme à vide sur le champ de bataille des autres volontés individuelles comme Arjuna, en endurant bravement la souffrance. Elle peut enfin apprendre à se renoncer elle-même. Cette deuxième possibilité comporte le-cas limite de la sainteté y compris les degrés intermédiaires de la sympathie et de la compassion. L'homme compatissant abandonne son caractère phénoménal individuel pour rejoindre l'unité transcendante de la chose en soi. Schopenhauer interprète la compassion comme « le fait de reconnaître son propre être véritable dans un autre se présentant objectivement comme un individu »[18] ce qui est véritablement un mystère du point de vue de la représentation qui sépare les individus les uns des autres conformément au principe de raison suffisante. Ce mystère atteste l'unité et l'indestructibilité de la volonté, deux thèses métaphysiques.

Pour ces raisons Nietzsche présente le sens de l'existence selon Schopenhauer comme un sens moral. Mais Schopenhauer ne l'entend pas du tout de manière prescriptive. La volonté est *libre* pour autant qu'elle est dégagée du principe de raison suffisante dont la rigueur serre la nécessité phénoménale, y compris celle du caractère immuable de l'individu. Elle a voulu ce caractère, et peut le briser par le renoncement : nous nous sommes nous-mêmes prédestinés. Elle est aussi *toute-puissante* puisqu'elle est seule. Il est donc exclu de la soumettre à un devoir ou à un ordre ou même à des préceptes : « jamais la philosophie ne sort de la théorie »[19] pour en donner. Cependant, en tant que volonté noyau de l'être intime de l'univers, elle assu-

---

16. *Considérations Inactuelles (CInact.)*, III, Colli et Montinari, Folio Gallimard, 1992, § 3, p. 34.
17. *Ainsi parlait Zarathoustra* (APZ), trad. Goldschmidt, Livre de Poche, part. 4, De l'homme supérieur, § 11.
18. Schopenhauer, *Le sens du destin*, trad. M.J. Pernin, Vrin, 1998, *De l'éthique*, § 115, p. 98.
19. *Monde*, liv. IV, § 53, p. 345.

me l'être qui est son objectivation et dont elle est responsable directement. Schopenhauer reporte la responsabilité des actes relativement déterminés par les circonstances et le caractère sur l'être même. Le remords ne nous dit pas que nous pourrions agir autrement (ce que l'expérience infirme !) mais que nous pourrions être un autre homme. A la limite, avec Calderon, le philosophe assure que le plus grand crime de l'homme c'est d'être né. La volonté se déchire d'elle-même de part en part en s'objectivant, elle se disperse en individus malheureux qui aspirent à rejoindre l'unité du tout. Au lieu de se concentrer sur les actes et les intentions, la morale se répand sur toute l'existence pour autant que la volonté en est le noyau affecté d'un manque constitutif. C'est-à-dire que l'objectivation d'elle-même que constitue le monde n'est pas pour la volonté l'équivalent du passage du virtuel à l'actuel, de l'être en puissance à l'être en acte, un véritable accomplissement, mais la marque d'un échec en quelque sorte. Dès lors, la faute et la punition sont identiques comme analyses recto/verso d'une seule et même souffrance inévitable, auto-imputable. Le philosophe ne nous dit-il pas que « la volonté affamée » se dévore elle-même ! Il y a ici un lien très étroit entre morale et métaphysique[20]. La compassion, attitude morale, est interprétée métaphysiquement et vaut comme telle, comme nous l'avons montré. En même temps, la thèse de la *volonté* une au coeur de l'univers introduit en retour une couleur morale dans la métaphysique. Faute et punition élargies hors de l'action empirique et de ses cadres spatio-temporels rassurants, prennent une démesure outrancière, exhaussées à la dimension cosmique d'une gigantesque balance *infernale* de l'aveu même du philosophe qui assure que nous souffrons ce que nous méritons : c'est un monde prédestiné à mort, une damnation... De plus, appuyé sur la métaphysique de la volonté, le sens éthique de l'existence se colore religieusement malgré l'athéisme, ce que Nietzsche relèvera avec une inquiétude grandissante après 1878. Alors, il refusera cette « interprétation » donnant à l'existence un sens métaphysico-moral, d'abord au nom de la science puis au nom de la création, (à la suite d'épreuves pénibles d'affaiblissement liées à la compassion, aux efforts ascétiques de renoncement, enfin à l'empoisonnement de l'existence dû au sentiment de culpabilité).

Néanmoins, Nietzsche jeune adopte pleinement la réponse schopenhauérienne à la question du sens de l'existence pour l'individu souffrant dans un isolement métaphysique fondamental. Il espère la vivre, ce qui commande son adhésion. Apprenant de Schopenhauer que *son être intime est volonté*, la tâche qu'il se propose est de se réaliser lui-même, de s'accomplir comme être singulier *unique* c'est-à-dire en refusant la paresse du conformisme des groupements particuliers qui foule aux pieds la singularité. Il entend alors l'appel qui lui crie de devenir lui-même : « comment l'on devient ce que l'on est ». L'appel retentissant résonnera jusqu'au bout[21] avec la même urgence qu'une vocation, mais diversement modulé. Dans les deux premières occurrences *Inactuelles* III et *Humain, trop humain* II, l'accomplissement de la destinée personnelle est remis entre les mains du courage de la patience et de l'énergie qui distingue l'élu de celui qui ne l'est pas ; tandis que dans *le Gai savoir* et *Ecce Homo*, l'accent est mis sur la lutte contre la compassion, sur le développement d'un égoïsme supérieur pour l'accomplissement d'une singularité intégrale « incomparable » (*Gai Savoir* § 336) c'est-à-dire sans nom, autant créée que réalisée, par un jeu avec le sort où l'habile

---

20. Le lien morale / métaphysique est encore et toujours serré de nos jours, si l'on en juge par le titre d'une revue philosophique bien connue : « Revue de métaphysique et de morale ».
21. A la fin de *Ecce homo (EH)*, Pourquoi je suis si avisé, § 9, et entre temps : *Humain, trop humain (HTH)*, II, Denoël/Gonthier, 1978, § 263 ; *GS*, § 270, § 277, § 336.

interprétation du joueur compte autant que les différents coups de la partie : est-ce une Providence personnelle ou le fait que « ... notre propre habileté pratique et théorique dans l'interprétation et la coordinnation des événements aura atteint ici son point culminant. » ? (*Gai Savoir*, § 277) Si, au début donc ici, Nietzsche admet un modèle en la personne et la doctrine de Schopenhauer pour la réalisation de son destin ; plus tard (*Ecce Homo*) cette référence à autrui comme modèle d'authenticité disparaît, chassée dans l'intervalle (tant bien que mal et plus mal que bien !), à la fois par le refoulement de la compassion considérée comme le plus grand danger de l'homme qui assume son destin singulier et par l'exorcisme de la honte liée à la faute. A la fin, magistralement (*Ecce Homo*, Pourquoi je suis si avisé, § 9), sera affirmé que les moyens de l'accomplissement du destin – dont fait partie l'admiration pour le génie philosophique de Schopenhauer – ne devaient jamais être perçus comme des moyens en cours de route mais comme des fins, de façon à garder leur pleine efficacité : l'idée organisatrice, dit Nietzsche, « forme l'un après l'autre les pouvoirs *auxiliaires* avant même de rien révéler sur la tâche dominante, sur le "but", la "fin", le "sens".[22] » De la sorte, le but devait rester ignoré. Quel était ce but ignoré ? Le philosophe antichrétien dira encore au terme du parcours que sa vie a été « miraculeuse » de ce point de vue qui est – point d'orgue ! – celui de l'affirmation *schopenhauérienne* d'une volonté qui ne veut rien : « "Vouloir" quelque chose, "tendre" à quelque chose [...] toutes choses que je ne connais pas d'expérience ». Au terme du parcours, de son propre aveu, Nietzsche aura exactement vécu son destin selon la philosophie de la volonté *grundlos* de Schopenhauer.

Il y a plus. Dans les *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer lui-même donnait une grande importance à cette notion de destin de l'individu auquel il consacre un *Essai sur l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu,* dans lequel il suggère l'idée d'une « harmonie préétablie »[23] entre la vie d'un homme et son caractère. La vie individuelle ressemble à un rêve dans lequel règnerait une harmonie, en raison de laquelle « chacun rêve seulement de ce qui lui convient, conformément à sa propre direction métaphysique » et « tous les rêves de la vie sont si habilement entrelacés les uns aux autres que chacun éprouve ce qui lui est profitable et accomplit en même temps ce qui est nécessaire à l'autre. » Pour concevoir une telle harmonie, Schopenhauer rappelait que « le sujet du grand rêve de la vie, la volonté de vivre, est en un sens [non catégorial] unique et que toute la multiplicité des phénomènes est conditionnée par le temps et l'espace. »[24] Schopenhauer ne négligeait pas non plus la difficulté inhérente à l'idée de destin : bien qu'il émane de l'individu d'une manière tout-à-fait singulière, il exerce cependant sur lui une traction irrésistible qui le fait souffrir. Il l'expliquait par le décalage de deux volontés : l'une transcendante au-delà de la représentaion qui se manifeste comme une contrainte extérieure vis-à-vis de l'autre, la volonté empirique fixée dans le caractère[25]. Tout cela confirme que Schopenhauer donnait aussi à l'individu plus de réalité qu'une manifestation phénoménale. Nietzsche a lu cet essai, car nous trouvons mention de son titre dans les fragments posthumes (1875) de la période de la *Naissance de la tragédie* : « Dans l'ensemble, on peut l'admettre : l'intentionnalité apparente du destin est le fait de l'individu qui met sa vie en ordre et tire de tout une connaisssance comme

22. *Ibid.*
23. Voir à ce sujet notre traduction et notre introduction, in *Le Sens du destin*, éd. Vrin, p. 63.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

l'abeille aspire le miel. » On notera que l'interprétation nietzschéenne accentue déjà l'élément créateur du destin.

Il demeure que le projet nietzschéen d'accomplir sa destinée propre prend corps à la lecture de Schopenhauer. Il lui demande de l'adopter comme disciple et même comme fils. Schopenhauer est le fil conducteur qui lui permettra d'aller à lui-même, de se rechercher, en suivant le fil de ce qu'il a aimé et admiré. Les êtres aimés sont comme une échelle graduée qui permet à l'individu de grimper à lui-même. On notera l'ascension. Tandis qu'à l'inverse celui qui se cherche seul court le risque de tomber dans un puits sans fond, de se blesser gravement en arrachant une à une, sans fin, toute ses peaux superficielles... L'amour admiratif est la source du dépassement de soi-même tandis que l'analyse de soi nous abaisse et même nous mutile. Dans le magnifique exorde du § 1, il déclare explicitement que Schopenhauer est pour lui un « modèle »[26] qui lui permet de dégager ce qu'est vraiment la philosophie, comme en témoigne la suite de cette *Inactuelle* longuement consacrée à la liberté du philosophe et à son courage héroïque pour assumer la tâche d'évaluer l'existence. Et de plus, Schopenhauer, génie philosophique, par sa nostalgique aspiration à la sainteté comme renoncement à la volonté voudrait s'élancer d'une cime à l'autre, et offre ainsi à Nietzsche une esquisse de surhomme : « Son idéal propre s'élève au-dessus de l'homme le plus grand »[27] mais Nietzsche reniera par la suite cet idéal de sainteté en gardant pourtant l'idée de surhumanité, laissant l'idéal aux hommes supérieurs qu'il regarde du haut de sa pitié.

Il n'est pas douteux que déjà Nietzsche prête à Schopenhauer ses aspirations, qu'il le crédite d'avoir dépassé les trois dangers qui le menacent *lui* Nietzsche : isolement, désespoir de la vérité, nostalgie de la sainteté... comme il l'a lui-même reconnu tardivement, en se targuant orgueilleusement d'avoir prêté tous ses traits à Schopenhauer pour s'offrir en victime des maîtres et reprendre ce qu'il avait donné. Néanmoins le portrait de Schopenhauer n'est pas aberrant. C'est le portrait d'un type philosophique commun à deux hommes, œuvre de l'amour admiratif et par conséquent vivant, sincère et dépourvue d'artifice.

III - LE DRAME DE LA RÉDEMPTION CONDUIT LE JEUNE NIETZSCHE A CHERCHER LA CONSOLATION DANS L'ART, D'APRÈS LA THÉORIE DE SCHOPENHAUER

Pour comprendre le tournant de l'évolution de Nietzsche par rapport à Schopenhauer rappelons-nous cette déclaration (polémique à l'égard du savoir universitaire) : « l'unique critique possible d'une philosophie et la seule aussi qui prouve quelque chose [...] consiste à essayer si l'on peut vivre selon elle »[28]. Elle éclaire tout.

Guidé par Schopenhauer[29], Nietzsche aspire au salut c'est-à dire à la rédemption par la souffrance. « *L'homme de Schopenhauer prend sur lui la souffrance volontaire de la véracité* et cette souffrance lui sert à tuer sa volonté propre et à préparer le bouleversement, la totale conversion de son être, où résident le sens et le but véritable de la vie ». Il s'agit à l'évidence du renoncement à sa volonté propre qui, selon le maître, survient spontanément et non délibérément, même s'il est préparé par la souffrance acceptée ou même recherchée. Il n'est pas possible de vouloir délibérément la non volonté. Mais Nietzsche pense en terme actif et souhaiterait le dépasser : « il est une façon de nier et

---

26. *Inact*, III, § 3, p. 36.
27. *Ibid.*
28. *Op. cit.*, § 8, p. 87.
29. *Op. cit.*, fin du § 4, p. 47.

de détruire qui est précisément l'épanchement de cette puissante aspiration à la sanctification et au salut. »[30] Il s'y autorise car, dit-il, Schopenhauer s'adresse à des hommes profanes. La souffrance endurée par la sincérité héroïque du philosophe méprisant l'existence mensongère engagée dans le devenir et l'histoire (entendons les phénomènes) est salvatrice. Mais cette intuition « bienfaisante voire enivrante » de quelques instants nous laisse en proie « à une lassitude d'autant plus profonde. »[31] Cettte restriction est grosse de la tempête ultérieure de critique adressée à l'idéal nihiliste du renoncement ! Mais le thème du renoncement n'est pas abandonné philosophiquement, même s'il semble invivable à celui qui *veut* le vivre, à la différence de Schopenhauer.

Quant au début du renoncement il n'est pas plus facile. La plongée par la compassion dans le fleuve douloureux du vouloir vivre commun est vécue par lui comme l'épreuve la plus redoutable, celle à laquelle il succombera à terme. Attardons-nous ici à ces pages étonnantes[32] parce qu'elles expriment un bouleversement profond, celui d'un être qui s'est senti presque défaillir de compassion, sans doute comme le crucifié si l'on en juge par la suite de ses propos : « de tous temps, les hommes profonds ont toujours eu pitié des animaux, de cela justement qu'ils souffraient de la vie et n'avaient pourtant pas la force de tourner contre eux-mêmes l'aiguillon de la souffrance et de comprendre leur existence de manière métaphysique ; la souffrance dépourvue de sens a au plus profond quelque chose de révoltant. » Suit la description terrible de la vie animale errante livrée au désir et à la peur sans conscience qu'il juge maudite (on pourrait citer des passages de Schopenhauer aussi émus sur le même sujet). L'animal a lui aussi besoin de la délivrance mais seul l'homme qui accède à la signification métaphysique de l'existence peut la lui donner, en des moments sublimes « où le moi est entièrement dissous et dont la vie souffrante n'est plus ressentie comme individuelle, mais comme un sentiment au plus profond d'égalité, de compassion et d'unité avec tout le vivant »[33]. Moments de plongée dans l'en-deçà et/ou de montée dans l'au-delà donc moments sublimes de lumière, mais tels que « nous sentons en même temps que nous sommes trop faibles pour supporter longtemps ces instants de repliement au plus profond et que nous ne sommes pas les hommes vers lesquels la nature aspire pour sa délivrance... »[34] Ainsi Nietzsche désespère d'être un rédempteur se sentant trop faible pour cela. L'expérience de la compassion est vécue comme une expérience-limite : à peine peut-il sortir sa tête de l'eau. Tapie dans l'ombre, la *faute* rôde et affleure sous la question de la destinée animale : les âmes des hommes coupables ne seraient-elles pas cachées dans les animaux, selon la doctrine de la palingenèse ?

Mais les animaux ne sont pas seuls à ne pas comprendre leur existence de manière métaphysique ! « Les hommes véritables », c'est-à-dire ceux qui s'abolissent dans cet émoi sans émotivité pour atteindre le sens métaphysico-éthique de l'existence sont très rares. La plupart sont manqués. Ils sont restés dans l'animalité souffrante, cherchant seulement le bonheur comme l'animal la satiété. Une nouvelle souffrance envahit l'âme de Nietzsche : celle de ne pas atteindre les hauteurs de l'idéal rédempteur, de ne pas être le génie prédestiné susceptible de sauver le monde.[35]

---

30. *Op. cit.*, § 4, p. 47.
31. *Op. cit.*, § 5, p. 51.
32. *Op. cit.*, § 5, p. 52 à 58.
33. *Op. cit.*, p. 54.
34. *Ibid.*
35. A ce sujet, voir : M.J. Pernin, *Nietzsche et Schopenhauer, encore et toujours la prédestination (N & S)*, liv. II, part. I, chap. 4, Le génie prédestiné, L'Harmattan, 1999.

Mais ce désespoir, Nietzsche le convertit activement en cycle de devoir d'éducation pour pouvoir le vivre à sa manière. Nous *devons* préparer, dit-il, les rédempteurs de l'humanité, *« les philosophes, les artistes, les saints »* [36] car eux seuls accomplisssent pleinement la rédemption de la nature.

Pourquoi eux seuls ? La doctrine de Schopenhauer est ici sous-entendue. La volonté est d'elle-même aveugle ; l'intelligence, secondaire, lui est naturellement asservie, ce qui signifie concrètement qu'elle lui fournit des motifs d'action plutôt que des vérités. L'intellect de lui-même est sujet à l'erreur et à l'illusion chez la majorité des hommes qui, tant bien que mal, s'accommodent de ce miroir déformant pour autant qu'il guide leurs pas en servant leur conservation, la volonté de vivre. Nous avons développé ce thème de la servitude de l'intelligence naturelle et ordinaire chez Schopenhauer et Nietzsche en tant qu'écho sécularisé du serf arbitre de la religion réformée [37].

De là émerge chez Schopenhauer une théorie du génie éminemment séduisante pour Nietzsche comme pour Wagner. Chez certains hommes exceptionnels, l'intelligence, hautement développée, devient pur miroir du monde et s'affranchit du service de la volonté de vivre pour devenir pleinement désintéressée. En eux, le sujet connaissant ne s'intéresse plus aux phénomènes particuliers empiriques pris dans la chaîne spatio-temporelle et causale (celle du principe de raison suffisante) qui seraient seuls susceptibles de motiver leur action ; mais, à travers les phénomènes, il contemple leur Idée, laissant se refléter en lui le monde de la représentation comme pur spectacle. Alors un échange s'opère : dans cette contemplation esthétique désintéressée, le sujet s'emplit du monde objectif et abandonne sa volonté individuelle avide. Schopenhauer va jusqu'à dire qu'il n'est plus un individu. Il s'ensuit un apaisement, une *consolation* supérieure, le sabbat de la volonté.

Un génie artistique est capable de fixer dans un matériau la contemplation qu'il a reçue dans ce pur miroir de son intellect pour la communiquer et offrir aux autres ce calmant supérieur. La beauté apaise alors la volonté individuelle souffrante et d'une manière générale les oeuvres géniales offrent à la volonté un repos provisoire ; tandis que le saint a conquis en quelque sorte le repos définitif en exténuant sa volonté de vivre dans ce que Schopenhauer, qui connaît quelque peu l'hindouisme et le bouddhisme, appelle le *nirvana*. Schopenhauer n'insiste pas sur la dimension créatrice de l'art. Plus tard, Nietzsche le lui reprochera, mais d'ores et déjà, sans doute inconsciemment, sa lecture juvénile de Schopenhauer *infléchit les concepts schopenhauériens vers l'activité et l'affirmation* comme nous venons de le voir. Ainsi l'amour héroïque de la vérité devient vite chez lui critique acerbe de l'inauthenticité et du mensonge du devenir et de la culture etc.. Nous le savons grâce à son premier ouvrage, *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*, la sérénité apportée par l'art pur offre au jeune Nietzsche les charmes de la consolation. Il nous y fait part des expériences d'ivresse et d'exaltation que cette consolation esthétique lui a réellement apportées, là encore en raison d'une certaine inflexion. Elles le séduisent beaucoup.

Nietzsche musicien depuis toujours – très jeune, il interprétait au piano les œuvres des grands compositeurs allemands : Beethoven, Haydn... – excellait dans l'art de l'improvisation, hérité de son père [38]. Il sent son génie galvanisé et porté à un

---

36. *Inact* III, § 5, p. 55.
37. *N & S,* Premier livre, part. II, chap. 2, Elus et non élus. Également deuxième livre, part. I, chap. 3 et 4.
38. Cf. : *Nietzsche et la musique,* Georges Liebert, PUF 1995.

point d'incandescence en lisant la théorie de la musique de Schopenhauer que nous avons exposée ci-dessus. La tragédie, elle, couronne les arts de la représentation, elle parle au philologue familier de la Grèce. Il présente alors une étude de la naissance de la tragédie en Grèce comme une belle synthèse des puissances conjuguées du rêve et de l'ivresse, respectivement divinisées en Apollon et Dionysos, l'une correspondant au monde de la pure représentation, l'autre à l'expression la plus immédiate de la volonté ; toutes deux schopenhauériennes, bien sûr. Réunies, l'une – Dionysos – incitante et exaltante, l'autre – Apollon – introduisant mesure et conservation, elles vont apporter la plus haute consolation à l'individu souffrant comme elles avaient soulagé jadis le peuple grec en proie à la douleur de l'existence. Et, selon Nietzsche, l'effet puissant de la consolation donne une indication sur la grandeur de la souffrance : « combien ce peuple a dû souffrir pour atteindre à tant de beauté ! »[39]

Sur le plan théorique, Nietzsche, qui cite assez longuement et avec éloges Schopenhauer, se persuade qu'il reste tout à fait dans la ligne de Schopenhauer et qu'il le complète en mettant en œuvre un relais concret pour faire correspondre la tragédie, art de la représentation selon Schopenhauer et la musique dont le langage exprime la volonté à l'état pur, tandis que Schopenhauer se bornait à parler d'une *analogie*. Le mythe tragique suscité par la musique serait cette « vision analogique », ce relais concret susceptible de mettre en correspondance la musique avec les représentations, le chemin inverse n'étant pas possible.

Nietzsche jeune veut se détourner de la rédemption par la compassion du Christ, lui préférant Dionysos et le salut par l'art, comme en témoigne cette première oeuvre consacrée à l'origine de la tragédie. Pourtant, Aristote n'a-t-il pas dit que la tragédie suscitait en nous la terreur et la pitié en opérant une purification de ces émotions ? Nietzsche n'accorde pas du tout cette thèse qui réduit la portée esthétique de la tragédie en lui conférant un caractère moral : le soulagement des passions[40]. La pitié ne serait pas une émotion esthétique mais morale qui n'a pas sa place dans le tragique, lequel dépasse l'ordre de la faute et de la punition. L'Œdipe de Sophocle ne signifie-t-il pas que « l'homme noble ne pèche pas[41] » ? Tout au plus peut-on noter que la compassion tragique va être « enchaînée »[42] aux individus par Apollon de sorte qu'on en limitera les effets dévastateurs. Le monde se justifie comme phénomène esthétique.

L'adhésion à Schopenhauer se relâche quelque peu dans l'ouvrage qui prend sur lui un appui initial. Nietzsche cite longuement une page où Schopenhauer[43] oppose l'ordre phénoménal conforme au principe de raison suffisante dans lequel l'individu, ignorant qu'il est victime du voile de la Maya, s'appuie sur lui-même, croit distinguer et opposer absolument joie et souffrance, bonté et méchanceté, tirant de là une confiance trompeuse en l'ordre phénoménal, à l'ordre de la volonté qui lui échappe, ordre où « le bourreau et la victime ne font qu'un »[44]. Mais ces pages de Schopenhauer sont orientées vers l'idée d'une volonté *métaphysiquement* une, qui pourrait ressembler au dionysiaque nietzschéen, si elle n'était pas *moralement* interprétée parce qu'elle est volonté[45], de sorte que son déchirement, l'individuation, est appelé faute

---

39. *La Naissance de la tragédie* (N de la trag.), dernières lignes, Colli et Montinari, Folio essais, Gallimard, 1970.
40. *N de la trag*, § 22, p. 130.
41. *Op. cit.*, § 9^2, p. 64.
42. *Op. cit.*, p. § 21^2, p. 125.
43. *Monde*, liv. IV, § 63, p. 444 *passim*., in Nietzsche, *Op. cit.*, § 1, p. 30.
44. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 446.
45. *Vide supra.*

ou châtiment. Le bourreau ignore qu'il enfonce ses dents dans sa propre chair et la victime ignore qu'elle souffre avec justice pour autant qu'elle est aussi une affirmation de la volonté. D'où résulte la justice éternelle. Or, Nietzsche évacue complètement cette lecture morale.

Il réinterprète singulièrement la rupture exceptionnelle du principe d'individuation évoquée en ces mêmes pages par Schopenhauer. Selon le maître, l'individu est saisi d'horreur devant un effet sans cause ou un mort qui revient. Nietzsche « *ajoute*[46] » à cette horreur « l'extase délicieuse[47] » ou « joie » ou « appel jeté par Dionysos dans la jubilation mystique »[48], « félicité de vivre »[49] etc. pour obtenir l'essence du dionysiaque. Le dionysiaque nous console de cette horreur en ce que, pour quelques instants, nous sommes réellement l'être originel qui nous fait éprouver l'aiguillon des tourments mais en même temps « l'incommensurable et originel plaisir d'exister » et « nous pressentons l'indestructible éternité de ce plaisir. »[50] Cette « consolation métaphysique »[51] délivrée par l'art dionysiaque diffère largement du renoncement schopenhauerien ! Elle *pourrait* pourtant y conduire ! Car « cet homme qui a percé d'un regard infaillible l'effrayante impulsion destructrice de ce qu'on appelle l'histoire universelle aussi bien que la cruauté de la nature [...] court le danger d'aspirer à une négation bouddhique du vouloir. » Nietzsche explique précisément que l'extase dionysiaque contient « un élément léthargique »[52] d'oubli du passé personnel (plus tard ce sera le poison de la consolation) tel que le retour à la vie quotidienne s'effectue « avec dégoût.[53] » Il s'ensuit « une propension ascétique à nier le vouloir » et en général un refus de l'action. Il faut que le choeur satyrique fasse surgir des images apolliniennes pour sauver les hommes de ce dégoût. Alors la rédemption dans l'apparence toujours renouvelée complétera l'art dionysiaque en offrant des images lumineuses aux yeux blessés de celui qui a plongé dans les profondeurs de la nature. Ainsi les deux arts dionysiaque et apollinien, s'épaulant l'un l'autre à partir de la musique, consolent mais aussi raniment la vie.

IV - NIETZSCHE PREND SES DISTANCES PAR RAPPORT À SCHOPENHAUER

Par la suite, Nietzsche ne se réfère plus explicitement autant à Schopenhauer, bien qu'il y revienne assez souvent sur la fin pour d'ultimes explications qui se voudraient finales mais qui ne le sont guère, nous le verrons. Mais, assurément, l'affaire n'est pas quantitative et ne saurait être résolue par un pointilleux relevé des citations tout à fait possible ! Car enfin, Nietzsche parle souvent de Schopenhauer sans le nommer pour l'approuver ou le condamner ou parce qu'il l'a intégré et entièrement assimilé. Ou encore, toujours sans le nommer, il le vise indirectement en mettant certains termes entre guillemets parce qu'il l'utilise comme une béquille sans adhérer aux thèses fondamentales, les guillemets marquant la distance ou l'intention critique (« volonté », « chose en soi ») comme dans le cas de la référence à la musique de *Humain, trop humain,* I, § 215 qui va suivre. Enfin, il le nomme pour en faire l'éloge

---

46. Nous soulignons.
47. *N de la trag,* § 1, p. 30.
48. *Op. cit.,* § 16, p. 96 et p. 100.
49. *Op. cit.,* § 17, p. 101.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Op. cit.,* § 83, p. 55.
53. *Ibid.*

ou s'expliquer avec telle ou telle de ses thèses ou les conséquences de celles-ci, explication qui, compte tenu de la nature des problèmes philosophiques engagés (le sens de l'existence, la consolation, la valeur de l'art, la mort de Dieu, l'ascétisme, la sexualité...), implique non seulement des arguments mais également un affrontement corrélatif à l'engagement vécu que Nietzsche met depuis le début dans la philosophie : non pas seulement *vivre selon la philosophie* mais *vivre la philosophie* ! Et, par un pénible paradoxe qui nous met mal à l'aise, plus Nietzsche veut se débarrasser du sens éthique de l'existence, de la faute et de la responsabilité – la plupart du temps en se présentant lui-même comme affaibli par les effets de la doctrine ou même, à la toute fin (*Ecce Homo*), comme victime expiatoire ayant tout donné à ses deux idoles, tout, y compris son génie – plus il charge son éducateur de la responsabilité de son évolution (« *Nous devons expier nos maîtres sur nous-mêmes*[54] »), donc une lourde responsabilité culpabilisante jusqu'aux accusations finales de miner la vie : « l'odeur de croque-mort propre à Schopenhauer... »[55]

Un grand changement se fait auquel nous avons consacré explicitement un chapitre : « La singularité abandonnée à elle-même » dans notre ouvrage[56]. Une grande désillusion dissipe l'atmosphère de sacralité propre à la relation privilégiée d'admiration vis-à-vis du génie prédestiné à la connaissance philosophique qu'incarne Schopenhauer. La musique se tait et ne reprendra que vidée de sa signification métaphysique, c'est-à-dire d'être l'expression immédiate de notre être intime : « en soi, aucune musique n'est profonde ni significative ; elle ne parle point de volonté", de "chose en soi" [...] c'est l'intellect lui-même qui a seulement *introduit* cette signification [*Bedeutung*] dans les sons... »[57]. Mais ce n'est pas seulement la musique qui se vide de sa signification rédemptrice ; en un long, lent mais irrésistible mouvement, toutes les significations consolatrices s'épuisent et dans leur reflux lié à sa maladie le laissent seul, désenchanté, *planant librement* au-dessus des appréciations impliquées par les significations, assez serein pour goûter de nouveau la jouissance des petites choses dont il se rapproche, tandis qu'il s'éloigne des grandes à savoir de la constellation de significations métaphysique, esthétique, morale et religieuse de l'existence gravitant autour de Schopenhauer.

Mais quelle est sa nouvelle direction philosophique en cette période qui va jusqu'à la pensée de l'Éternel Retour ? L'idéal de vérité – qui se fait pour lui plus exigeant et, croit-il plus scientifique – le pousse à passer sévèrement au crible précisément *ses expériences passées de consolation* qu'il juge dangereuses en fonction de l'état de détresse où elles l'ont mis. Elles sont fondées sur des erreurs, qu'il réfute interminablement. Toutefois ces erreurs ne limitent pas leurs effets au plan théorique. Elles ont de dramatiques conséquences. Il appelle à l'aide ses nouvelles connaissances, en particulier sur l'histoire et l'évolution, remontant le temps pour comprendre comment des erreurs ont pu s'incarner, devenir chair et sang, susciter de nouveaux besoins comme le besoin de consolation qu'il appelle « besoin métaphysique ». Dès lors sa philosophie commente, interprète et jalonne sa longue cure de *désintoxication* entreprise pour se débarrasser des effets funestes des drogues morales et religieuses consolantes qui, à travers cette thérapie de son âme et de son corps, prépare un avenir sain pour l'humanité régénérée à laquelle il songe parallèlement au sien...

---

54. *Aurore*, *OPC*, t. IV, liv. 5e, § 495.
55. *EH*, Pourquoi j'écris de si bon livres, "Naissance de la tragédie", § 1.
56. *N & S*, 2e liv, part. I, chap. 5, p. 209 *passim*.
57. *HTH*, II, § 215, aussi *Aurore*, liv. V, § 461.

1°) La mise en cause du monde de la représentation

Souffrance de la faute, de la rédemption, de la compassion tiennent pour une large part à des erreurs, d'où le funeste besoin de consolation. Plutôt que d'incriminer « la volonté » il faut mettre en cause nos représentations, c'est-à-dire les couleurs avec lesquelles nous avons colorié le monde. Ces couleurs, ces interprétations, ces significations profondes, en réalité posées par nous sur le monde, viennent de notre intelligence tandis que leur profondeur tient à ce qu'elles ont été crues et héritées. Les philosophes, au lieu d'imputer ces erreurs à l'intelligence, « ont rendu responsable l'essence des choses, à titre de cause, de ce caractère réel très inquiétant du monde, et prêché l'affranchissement de l'Être. »[58] Naturellement Schopenhauer, non nommé, est visé, lui qui a rétabli « une nature satanisée »[59]. Et Nietzsche de poursuivre : la chose en soi est vide de sens. Pourquoi s'est-il laissé séduire par l'explication métaphysique dans sa jeunesse ? De son propre aveu il y a trouvé un allégement à son mécontentement de lui-même puisqu'il a reconnu l'énigme du monde et la misère du monde comme source de ce mécontentement, qui lui a paru dès lors plus intéressant[60]. Il se propose de mettre la hache à la racine du besoin métaphysique de l'humanité et de pluraliser l'effort d'explication, par des recherches physiques et historiques susceptibles de procurer des joies, elles aussi, dans l'espoir de conquérir le « gai savoir ».

La façade du monde de la représentation a été souvent peinte de manière monochrome : une seule couleur a tendu à recouvrir toutes les autres couleurs. La signification morale et même religieuse de l'existence « affuble » le monde.[61] D'elle provient le besoin de rédemption qui impose à beaucoup d'hommes devenus athées comme Nietzsche, le recours à la consolation esthétique dont il a éprouvé les limites et les dangers. Mais ce ne sont que des interprétations pratiquées sans mesure, sans cette suspension du jugement si nécessaire à la méthode scientifique pour la formation des hypothèses et l'acquisition des vérités. A défaut de cette suspension, les opinions se cristallisent en convictions inébranlables. L'art de lire correctement[62] est condition du progrès scientifique, dont Schopenhauer ne se soucie pas assez. Lui qui « avait coutume de rendre hommage à la vérité »[63] s'est trompé comme les autres en créditant la religion de la capacité de dire des vérités sur un mode allégorique. Schopenhauer aurait oublié ce que pourtant il savait fort bien pour l'avoir noté lui-même, à savoir que l'habitude d'une éducation chrétienne dispose à accepter les thèmes religieux. Malgré son athéisme, il n'hésite pas à parler du rire diabolique, de l'enfer du monde, etc.. et à faire la part trop belle à l'irruption de l'inintelligible[64]. Dans cette analyse critique, Schopenhauer est deux fois utilisé contre lui-même : son athéisme et sa méthode d'interprétation servent à le mettre en échec.

2°) Faute et compassion sont de fausses interprétations

La polémique fait rage autour du noeud coulant que l'interprétation religieuse/morale chrétienne serre au cou de l'existant. Il s'agit de la *faute* et de la *compassion*, la deuxième rendant possible, par la mort du Christ, l'expiation de la pre-

---

58. *HTH*, I, § 16.
59. *Aurore*, liv. III, § 197. Comme Goethe a rétabli une nature divinisée, tous deux dans un certain mépris des lumières que Nietzsche juge allemand, bien que tous deux soient selon lui de bons européens.
60. *HTH*, I, § 17.
61. *Aurore*, liv. I, § 3.
62. *HTH*, II, § 268 et 271.
63. *Op. cit.*, I, § 110.
64. *Aurore*, liv. II, fin du § 142.

mière qui serait nôtre. Nietzsche évite de parler du Christ[65] car il juge que l'interprétation rédemptrice de sa mort, « ce mystère d'une inimaginable, ultime, extrême cruauté »[66] ne vient pas de lui mais de Paul. Nietzsche entreprend de débusquer les erreurs qui se cachent sous la faute et la compassion et de les réfuter. L'interprétation morale altruiste que la métaphysique de Schopenhauer cautionne abusivement et qui prévaut encore à l'époque où il vit, s'écarte de la morale traditionnelle qui a si longtemps dominé les civilisations antérieures. Cette morale ancienne valorisait l'attachement à la tradition et sanctionnait l'écart individuel dans le but de sauvegarder le groupe[67]. La contrainte de cette tradition sur l'individu était si forte que celui-ci devait devenir fou ou faire semblant de l'être pour s'assurer face au groupe et vis-à-vis de lui-même une autorité suffisante pour émettre un avis. De son côté, la morale chrétienne de la compassion et de l'altruisme, en décalage avec la stricte doctrine chrétienne du début occupée exclusivement du salut personnel (Pascal), écrase elle aussi l'individu en l'invitant au sacrifice. Nietzsche la dénonce pour le protéger et voudrait jeter les grandes lignes d'une éthique de l'accomplissement de la personne singulière qui fera florès de nos jours, à vrai dire souvent au prix d'une caricature. En attendant, Nietzsche dénonce la morale altruiste centrée sur le couple faute/compassion d'une manière de plus en plus violente, parfois presque démente sur la fin, ce qui étrangement nous ramène aux solutions extrêmes auxquelles étaient jadis acculés les individus rebelles.

La faute

« *Il n'y a aucune nécessité éternelle* qui exige que toute faute soit expiée et payée. »[68] « La faute » repose sur l'erreur du libre-arbitre accompagnée de l'erreur de la responsabilité, toutes deux ayant été crues. Nietzsche combat franchement Schopenhauer dans le paragraphe intitulé de manière éloquente « *la fable de la liberté intelligible* [...] on a rendu progressivement l'homme responsable de son influence, puis de ses actes, puis de ses motifs, enfin de son être »[69] mais il n'est responsable de rien, car il n'a pas de liberté, ni dans la détermination de ses actions, ce que d'ailleurs Schopenhauer concédait, ni dans son être, ce qu'il niait à cause de la doctrine métaphysique de la volonté que Nietzsche récuse à présent. La preuve de cette liberté morale transcendante serait donnée par le regret. Nietzsche considère que ce regret – souvent absent – ne prouve rien, dans la mesure où il se fonde justement sur la croyance fausse au libre-arbitre ! L'homme s'est transformé sous l'influence de doctrines erronées qu'il a crues. D'une manière analogue, l'homme devient méchant parce qu'il se croit méchant. La « faute » vient le plus souvent non de la méchanceté mais de la volonté de se conserver et de jouir de soi-même sans parler de l'irréflexion : « *Tous* les actes sont bêtes »[70]. La supposée méchanceté ignore le plus souvent la souffrance de l'autre.

Ainsi Nietzsche veut-il éclaircir les couleurs sombres du monde de Schopenhauer en l'illuminant du soleil de l'innocence qui dissipe la culpabilité pour rendre possible l'aurore, grâce à un Evangile nouveau [71]. Désormais, le renoncement expiatoire n'a plus de raison d'être. La rédemption non plus, car elle s'opérait par la compassion.

---

65. Toutefois *HTH,* I, § 47 nous rappelle de quoi il s'agit.
66. OPC, T. 7, *Généalogie de la morale (GM)*, 1re dissertation, § 8.
67. Cf. : *HTH,* I, § 96.
68. *Aurore*, liv. V, § 563.
69. *HTH,* I, § 39.
70. *HTH,* I, § 107.
71. *HTH,* I, chap. 2, § 107.

La compassion

Voici le thème décisif. Nietzsche y revient inlassablement par ses analyses critiques ; à la fin, le ton s'exalte jusqu'aux imprécations de l'*Antéchrist*, du *Crépuscule des Idoles,* de *Ecce Homo*, en passant par la mise en scène de *Zarathoustra,* où celui-ci entend le long cri de détresse des hommes supérieurs auquel il lui faut répondre sans tomber victime de son plus grand danger qui est de se détourner de lui-même. Dans une atmosphère générale de critique de l'altruisme, il analyse – il dissèque ! – la compassion, veut la réduire à divers motifs qui n'ont rien d'altruiste (si tant est qu'il y ait altruisme car l'homme qui se sacrifie ne se donne pas à l'autre homme mais donne à lui-même une part de son être ; il ne se traite pas comme *individuum* mais comme *dividuum*). En tous cas, ces motifs ne supposent nullement l'accès au monde intelligible de Schopenhauer[72]. La compassion enveloppe une certaine cruauté qui se repaît de la souffrance de l'autre[73]. N'avons-nous pas souvent observé que les natures compatissantes sont rarement conjouissantes ?[74] Symétriquement, celui qui, affaibli, veut que l'on s'apitoie sur son sort, utilise ses dernières forces pour faire mal à l'autre par sa seule vue[75]. Lui aussi est cruel. Néanmoins, tous deux ne se confondent pas vraiment grâce au pressentiment de l'unité métaphysique de la volonté, pas plus que ne communient les souffrances en un vrai *com-patir*. Nietzsche ironise contre Schopenhauer : si une telle fusion s'opérait, nous devrions haïr l'autre « lorsque lui-même, comme Pascal, se trouve haïssable »[76] ! La compassion, à la lettre impossible, s'efforce de prendre à l'autre sa souffrance personnelle et, partant, lui confisque la singularité de son destin. Elle contredit donc l'altruisme, qu'elle était censée illustrer.

On ne peut la défendre en arguant qu'elle diminue la quantité de souffrance dans le monde, grâce à sa vertu consolatrice. Elle augmente la mer de la souffrance, car, les deux souffrances n'étant pas « communes », elles s'accumulent dangereusement[77]. Le nuage s'épaissit au point qu'il faut avoir pitié de celui qui tue celui qui a pitié de lui : c'est le cas du plus laid des hommes[78], le meurtrier de Dieu dans *Zarathoustra*. En définitive l'orage et le déluge de la pitié menacent d'anéantissement l'humanité entière[79]. A cette aggravation de la souffrance comme conséquence directe de la compassion doit être ajoutée la mauvaise conscience douloureuse des actions égoïstes injustement flétries. Le résultat sera un grand affaiblissement de l'humanité[80], et non le renoncement au vouloir vivre de Schopenhauer. La recherche intentionnelle d'occasions de compatir rend généralement malade et mélancolique, voire hypocondriaque... Beaucoup d'hommes en souffrent à un point tel que même l'art tragique aggravera leur émotivité, loin de leur rendre la sérénité selon le schéma aristotélicien. Il faudrait administrer le remède tragique en tenant compte de celui auquel il s'adresse. Aux âmes guerrières d'autrefois, il apportait l'attendrissement de leurs vertus farouches. Il n'apporte plus grand-chose aux hommes d'aujourd'hui déjà trop ouverts aux émotions sympathiques[81]. Les remèdes ont aggravé le mal.

---

72. Cf. : *HTH,* I, § 37.
73. *APZ,* De la chasteté.
74. *HTH,* I, § 321.
75. *Op. cit.,* § 50.
76. *Aurore,* liv. I, § 63.
77. *Op. cit.*, liv. II, § 134.
78. Serait-ce Schopenhauer dont Nietzsche stigmatise « la laideur violente » dans *Aurore,* liv. V, § 481 ?
79. *Aurore,* liv. II, § 143.
80. Même thème amplifié dans *GM*.
81. *Aurore*, liv. III, § 172.

Les génies et les saints ne sont pas rédempteurs. Ils ne sont que « trop humains ». En général, l'origine des attitudes morale ou rédemptrice est bien moins noble et moins belle que l'on ne le croit. Nietzsche parle de « *pudenda origo* ». Les conduites morales dites altruistes selon l'interprétation de Schopenhauer, ces conduites qui font prévaloir la sympathie, ont une origine assez basse dans la *peur* qui nous poussait autrefois à simuler la mimique peinte sur le visage d'un inconnu pour reproduire en nous son émotion et ainsi connaître ses intentions sur nous. Bien sûr cette origine est peu altruiste... la bonté serait la fille de l'hypocrisie.

Le génie inspiré que nous révérons parce qu'il accède à l'essence des choses n'est-il pas le fruit de notre *vanité* qui nous contraint à placer ses œuvres hors de portée de notre talent et ainsi à nous épargner l'envie ; nommer quelqu'un un génie revient à décider que nous ne sommes pas tenus de rivaliser avec lui ! Vanité et envie s'associent pour éloigner de nous le génie dans une sphère supérieure. Bien étourdiment mais à dessein, nous oublions la genèse de l'œuvre, l'incessant exercice de l'intelligence et de l'habileté pour combiner les moyens qu'elle requiert. Mais cela nous plaît ainsi. Le génie se persuade ensuite de ce que nous lui avons fait croire, augmente sa prétention, relâche sa vigilance, et court le risque d'une chute finale à proportion de l'importance du culte qu'on lui voue. En lisant Nietzsche nous pensons à Wagner, mais le culte du génie comme « miraculeux » vient de Schopenhauer[82].

V - CRUAUTÉ, VANITÉ, ENFIN VOLONTÉ DE PUISSANCE CHEZ L'ASCÈTE ET LE COMPATISSANT SE CACHENT SOUS LE RENONCEMENT À LA VOLONTÉ

Nous avons vu le travail secret de la cruauté chez l'homme compatissant comme chez celui qui fait pitié, également chez le dieu qui meurt de compassion. A présent nous le trouverons aussi chez l'ascète, qui se tourmente lui même, en se procurant les jouissances de la cruauté. Mais le saint ascète ne peut être considéré seul, sans la signification que revêt pour les autres sa sainteté : « nous voulons que notre simple vue fasse mal à autrui et qu'elle éveille son sentiment d'impuissance »[83]. La vanité se mêle ainsi à la cruauté de manière inextricable, le besoin de se distinguer qui l'anime exigeant la participation de cette dernière. A ce sujet, Nietzsche nous livre dans *Aurore*[84] des pages inoubliables. Il escalade les degrés qui mènent l'homme vaniteux animé du désir de se faire remarquer jusqu'à l'ascète et le martyr au sommet de l'échelle. Au milieu de l'échelle, la cruauté infligée aux autres qui servait la vanité semble disparaître ; mais elle s'est seulement retournée contre le vaniteux, et elle le pousse à extorquer aux autres par son comportement, de la dérision contre lui, des railleries, puis des coups à son propre égard, ce sont les échelons suivants. Ce martyre n'est pas vraiment le sommet, car la compassion divine peut elle aussi s'allier à l'ascétisme, et alors le cercle recommence : Dieu s'efforce de « ... faire mal aux autres pour se faire ainsi mal à soi-même, pour triompher ainsi à nouveau de soi et de sa compassion, et s'enivrer de la plus extrême puissance ». Evoquant la divinité selon Dante et Calvin, Nietzsche dépeint les excès spirituels du désir de puissance en même temps qu'il reconstitue les principales étapes de ce qu'il appelle une « histoire de la culture depuis la barbarie jusqu'à l'idéalité morbide »[85].

Nietzsche assigne à l'altruisme un lieu de naissance dans une histoire réductrice où l'altruisme comme tel n'apparaît guère. La séparation avec Schopenhauer ici est

---

82. *HTH*, I, § 146.
83. *Aurore*, livre I, § 30.
84. Livre II, § 113.
85. *Ibid.*

certaine et profonde ; la peur, la cruauté, la vanité ou besoin de se distinguer sont des motifs élémentaires vexants dès lors qu'on en fait l'origine de nos sentiments moraux, en tout cas dénués d'altruisme. L'absence d'altruisme dans les motivations morales, *l'importance de l'évolution,* creuse le fossé entre le disciple et le maître.

Souvenons nous que Nietzsche, désillusionné par Wagner et la rédemption artistique, garde les yeux fixés sur sa propre évolution et son retournement. De ce fait, il s'intéresse à l'histoire de l'humanité, il en étudie l'évolution, le rythme, etc.. En recherchant l'histoire des sentiments moraux, à l'occasion de sa lecture de l'ouvrage de Paul Rée, Nietzsche a abandonné le domaine de l'être étranger au devenir phénoménal dans lequel il se mouvait depuis le début à la suite de Schopenhauer. Il ne nous dépeint plus l'époque comme une marâtre ni l'histoire comme une discipline qui ne délivrerait pas grand enseignement dans la mesure où elle serait faite d'incessants recommencements. *Eadem sed aliter* disait Schopenhauer. Le nouveau mode de raisonnement de Nietzsche met au jour les anciennes erreurs de l'humanité qui, ayant été crues, sont devenues chair et sang en nous. Elle suscitent des comportements et des sentiments hérités, mais nous avons oublié les jugements qui les fondaient. Cependant ces jugements erronés continuent d'agir malgré cet oubli, suscitant, comme disait Lamarck, de nouveaux besoins qui exigent une aussi impérieuse satisfaction que s'ils étaient naturels. (Sur cette notion d'héritage des sentiments et des besoins, pensé tantôt comme héritage de vie, tantôt comme héritage de mort, voir notre ouvrage[86].)

Ainsi l'humanité se transforme lentement sous l'influence de ses jugements. L'idée de l'homme n'est pas fixée une fois pour toute, et le caractère n'est pas immuable. Nietzsche conteste la vérité de ces deux propositions schopenhauériennes. Concernant le deuxième point, on sait que Schopenhauer n'admettait pas que le renoncement salutaire soit susceptible de transformer le caractère, mais seulement de l'abolir. Nietzsche lui, espère modifier lentement l'humanité en transformant ses jugements, l'œil rivé sur les « aurores qui n'ont pas encore lui »[87].

Cet intérêt pour l'évolution le conduit à repenser la personnalité de Schopenhauer en termes nouveaux. D'ores et déjà, il déclare que l'évolution lui a fait défaut parce que sa vie n'était pas vouée à la connaissance mais courait en parallèle par rapport à elle, mesurant ainsi implicitement que Schopenhauer était resté essentiellement sur le plan théorique. Il est notable que Nietzsche prépare de Schopenhauer le portrait que l'opinion publique contemporaine, qui ne le connaît guère, a de lui : Schopenhauer serait retardataire.

En même temps les analyses nietzschéennes font état d'une nouvelle notion : la volonté de puissance qui progressivement réduit la diversité des motifs à son profit, à partir de *Humain, trop humain* et se développe dans *Aurore*. Assurément la volonté de puissance nietzschéenne se divisera en aspiration à la puissance qui fait défaut d'un côté, et de l'autre, en expansion pure et simple de la puissance dont on jouit, et cela en correspondance avec la célèbre double typologie de la *Généalogie de la morale*[88] : d'un côté bon et mauvais, de l'autre bon et méchant. La volonté de puissance prend de plus en plus d'importance pour Nietzsche, mais il considère que c'est l'*évolution* qui le conduit à la majorer : le sentiment de puissance « ... est devenu le plus fort des sentiments humains »[89] parce qu'il s'est développé pour contrebalancer l'autre, celui de

---

86. *N & S*, deuxième livre, part. II, chap. 4, p. 259.
87. *Rig Veda*, en exergue du livre *Aurore*.
88. *GM*, 1re dissertation.
89. *Aurore*, livre I, § 23.

l'impuissance devant le monde qui oppressait depuis le début l'humanité. Cette volonté de puissance tend à remplacer la *Wille zur Leben* de Schopenhauer. Nietzsche n'a donc pas complètement abandonné le cadre théorique de Schopenhauer, ni d'ailleurs le *vitam impendere vero* dont parlaient Rousseau et Schopenhauer. Car l'idéal de vérité dans cette période critique de Nietzsche n'est pas encore remis en question. Nietzsche nous enjoint de supporter les vérités les plus douloureuses sur notre origine, sur nos évaluations, sur nos abusives prétentions, au nom de la vérité. Il faut supporter de vivre en gardant le rêve d'immortalité qui nous rend le cœur lourd quand nous écoutons la musique, car ce n'est qu'un rêve[90]. Le philosophe envisage même un sacrifice de l'humanité pour la connaissance... qui peut légitimement nous inquiéter en mesurant les possibilités expérimentales qui sont les nôtres à présent. Un esprit libre consentira à trahir noblement toutes les choses qui peuvent être trahies sans sentiment de culpabilité. Tandis que les passions font surgir des opinions qui se cristallisent en convictions, l'esprit libre empêche cette cristallisation ou passe d'opinion en opinion, légèrement.

VI - REFLUX TUMULTUEUX VERS SCHOPENHAUER, ULTIME EXPLICATION AVEC LE MAÎTRE

Une mutation s'opère, préparée depuis longtemps sans doute. Néanmoins elle émerge sous la forme d'une brusque intuition, d'une révélation (août 1881), suggérée par on ne sait qui. Divinité ou démon ?[91] Il faudra choisir, et en choisissant, on choisira la réponse qui sera l'adhésion courageuse à l'Éternel Retour de toute chose, la grande affirmation surhumaine de l'innocence du devenir et son péril ; ou bien le cortège des affirmations idéalistes dangereuses dont l'ascétisme mutile et affaiblit le monde réel par la faute et la compassion.

Dans le *Gai savoir,* un remous extraordinaire se fait, comparable aux chutes du Rhin, car cette intuition de l'Éternel Retour est présentée avec un appel à l'intensification de la vie, tandis que les autres thèmes dégagés poursuivent leur maturation et que s'ébranle une remise en cause de l'idéal de vérité dont le résultat va être une violente et ultime confrontation avec Schopenhauer qui incarnait pour Nietzsche cet idéal. En un point critique, tout va se renverser, le disciple refusant la réponse du maître à la question du sens de l'existence retrouve la question à laquelle sa crise de folie présentera une autre réponse que celle affirmative qu'il avait préparée et consolidée grâce à l'Éternel Retour.

Commençons par la maturation des autres thèmes : volonté de puissance et interprétation qui traduisent le retour progressif de Schopenhauer malgré les dénégations de Nietzsche.

La volonté de puissance s'affirme comme souveraine en toute conduite : « A faire du bien et du mal aux autres, on exerce sa puissance – on ne désire rien de plus ! »[92] de diverses manières quantitativement et qualitativement variées. Mais – il est vrai – il pluralise et remanie la volonté. Il accuse Schopenhauer d'« archaïsme »[93] parce que « *il croyait* à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir, alors que le vouloir est un mécanisme si bien monté qu'il échappe au regard de l'observateur »[94].

---

90. *HTH*, I, chap. 4, § 153.
91. *GS*, § 341.
92. *GS*, § 13.
93. *Op. cit.*, § 127.
94. *Ibid.*

Nietzsche veut ajouter à la volonté la nécessité d'une représentation de plaisir et de déplaisir, qui, comme « *interprétation de l'intellect* »[95], doit être introduite. Ce refus de séparer la volonté de l'intellect n'est pas schopenhauerien. Il reproche également à Schopenhauer d'avoir fait confiance au langage et au préjugé populaire qui est son complice en prenant ainsi la volonté comme une unité verbale, comme un tout[96]. Nietzsche considère que la volonté enveloppe le mouvement passionnel de l'émotion de commander qui suppose celui qui obéit. C'est un complexe hiérarchique, une formation de souveraineté, non pas une unité simple. Au fil du temps, Nietzsche distinguera de plus en plus le type actif du type réactif, c'est-à-dire la volonté qui possède la puissance et celle qui la cherche. Leurs comportements sont psychologiquement différents, d'un côté action, de l'autre réaction avec le cortège du ressentiment et de l'esprit de vengeance... Néanmoins la *Wille* n'est pas abandonnée. Son extension est aussi large que celle que lui donne Schopenhauer[97], selon une démarche de totalisation que Nietzsche ne pratiquait plus depuis *Humain, trop humain,* mais qui revient en force maintenant qu'il récapitule le destin de l'humanité en sa personne.

Également héritée de Schopenhauer linguiste, l'interprétation se déploie dans une dimension généalogique : ce qui est dit est référé sans cesse à qui parle comme l'atteste la célèbre distinction des deux morales à partir de l'étude des noms : bon/mauvais, bon/méchant. A qui parle, mais aussi et surtout à la physiologie de celui qui parle : est-ce un décadent ou non ? Une typologie s'organise.

La démarche interprétative se généralise. Nietzsche n'hésite pas à qualifier une philosophie de « confession de son auteur [...] mémoire involontaire »[98]. Schopenhauer fait immédiatement les frais de la première tentative d'application de la nouvelle lecture. Faisant retour à la consolation apportée par l'art, si importante pour son itinéraire philosophique, Nietzsche remarque que l'esthétique de Schopenhauer (inspirée de Kant), selon laquelle la beauté aurait un effet calmant sur la « volonté. »[99], peut être comprise comme la généralisation indue de l'expérience sexuelle idiosyncrasique de Schopenhauer. Ce reproche prend sa place au milieu de remarques ironiques sur les habitudes du philosophe célibataire. Si « *la bête philosophe* »[100] a besoin de certaines conditions pour se conserver, ce qui implique certainement quelque ascétisme, elle ne saurait sauter de son idiosyncrasie à l'universel ! Le reproche est plus grave encore. D'après *Le Crépuscule des idoles* (§ 21 et 22), Schopenhauer, en parlant ainsi de la beauté avec une telle « ardeur mélancolique » comme d'un « *pont* » vers le renoncement au vouloir vivre, s'expose à être contredit par la nature qui crie l'inverse. Nietzsche dénonce ici « une tentative génialement perverse » (*Ibid.*) de Schopenhauer pour mobiliser en faveur de la dépréciation nihiliste de la vie, précisément des tendances favorables à l'affirmation de la vie. Il les énumère : « l'art, l'héroïsme, le génie, la beauté, la grande compassion [nous reverrons ce point], la connaissance, la volonté de vérité et la tragédie » (*Ibid*). Ce serait « la plus grande falsification psychologique qu'ait connu l'histoire » (*Ibid.*) dépassant même le christianisme.

---

95. *Ibid.*
96. *Par-delà bien et mal*, § 19. Ce reproche est un peu injuste. Schopenhauer présente le mot Wille comme une synecdoque (au sens minimal du mot, cf. Gradus, Métonymie et synecdoque, p. 291, rem. 2, « il s'agit du cas où le terme figuré est pris à un nœud de l'arbre scénique à un niveau différent de celui du terme propre »). En l'occurrence, c'est à un niveau plus général que la *Wille* de Schopenhauer est prise, le mot *Wille* inclut tendance plus délibération au sens propre ; il désignera ici la tendance en général. A ce sujet, voir notre livre *Au cœur de l'existence la souffrance ?* chap. 4.
97. *Par-delà bien et mal*, § 36, dernière ligne.
98. *Op. cit.*, § 6.
99. *GM*, 3e dissertation, § 6. Les guillemets sont de Nietzsche.
100. *Op. cit.*, § 7.

Ainsi Nietzsche reconnaît à Schopenhauer le génie de l'interprétation, et se plaît à le contredire *sur le même plan* en proposant l'interprétation inverse, tout aussi grande et radicale, mais duelle, car elle dépiste selon une ligne de partage, théoriquement absolument tranchée, les signes de la volonté de mort et ceux de la volonté de vie en partant d'un point de départ contestataire qui est le refus que l'homme puisse cesser de vouloir. Cesser de vouloir c'est vouloir mourir.

Pour mener à bien l'ultime mouvement de son interprétation il cherche ce qui, dans la « volonté de vérité », relève de la croyance ascétique négatrice de la vie, ce qui arrête la vie. La connaissance favorable à la vie doit être plurielle, il faut multiplier les perspectives, multiplier les yeux sur le monde, laisser éclore la multiplicité des interprétations. Ce programme vaut à Schopenhauer une nouvelle attaque. D'un trait, Nietzsche raye « le sujet de la connaissance, pur, étranger au temps, sans volonté ni douleur [ce sujet qui était le corrélat du monde des objets et de la représentation selon Schopenhauer] [...] on nous demande toujours de penser par là un œil qui ne peut pas être pensé, un œil dont le regard ne doit avoir absolument aucune direction, dans lequel les énergies actives et interprétatives doivent se trouver paralysées, faire défaut, alors qu'elles seules permettent à la vision d'être vision de quelque chose ; c'est donc toujours un inconcevable non-sens d'œil qui est demandé là »[101]. Il est sûr que c'est là un œil mort qui témoigne de la volonté de mort de Schopenhauer qu'il dénonce avec véhémence parce qu'elle va conduire l'humanité au nihilisme et à un nouveau bouddhisme. Il n'y a pas de renoncement à la volonté qui puisse signifier autre chose que la volonté de mort.

Mais ce jeu de massacre ne l'amuse pas tant que cela. *Schopenhauer le tient*. Car, à travers l'extension de l'interprétation, a commencé ainsi la remise en question de l'idéal de vérité, l'abandon de *l'explication* que Schopenhauer ajoute toujours à *l'interprétation*. Cet abandon tente et effraye Nietzsche car la volonté de vérité reste l'axe porteur de la pensée de Schopenhauer attaché à la vérité métaphysique : « Je crois à une métaphysique »[102] dit-il. Cette interrogation nietzschéenne sur la volonté de vérité emprunte encore au maître le thème du Sphinx. Selon Schopenhauer, le philosophe ose présenter devant le Sphinx sa réponse à l'énigme du monde. Nietzsche reprend l'interrogation *en l'inversant*[103] : « ce Sphinx ne nous apprendra-t-il pas à *nous* aussi, de notre côté, l'art d'interroger ? *Qui* est-ce proprement, qui nous pose ici des questions ? *Qu*'est-ce qui en nous aspire à « la vérité » ? Interrogeons le Sphinx. »[104] Entendons bien qu'il ne doute pas un instant de la sincérité de l'aspiration de Schopenhauer à la vérité : « Que signifie le fait qu'un véritable *philosophe* rende hommage à l'idéal ascétique, un esprit réellement indépendant comme Schopenhauer, un homme, un chevalier au regard d'airain, qui a le courage d'être lui-même, qui sait aller son propre chemin sans attendre, ni chefs de files, ni signes *venant* d'en-haut. »[105] Cet hommage décisif résonne en écho de celui qu'il lui avait adressé au temps de la *Considération inactuelle III*.

Que répond le Sphinx ? Le § 357 du *Gai savoir* parle en son nom ! La mort de Dieu, cette catastrophe aux dimensions européennes comme Schopenhauer, qui fera exploser la morale à venir (avec cette réserve qu'une longue attente sera nécessaire

---

101. *GM*, 3e dissertation, § 12.
102. *Monde*, chap. 17, p. 870. Ce serait le credo des bons et des justes.
103. Nietzsche avait sévèrement critiqué comme « vaine » la prétention schopenhauerienne à résoudre l'énigme du monde (*GS*, § 99), mais il veut, lui aussi, en sens inverse, proposer des énigmes.
104. *PBM*, I, § 1.
105. *Généalogie de la morale*, 3e dissertation, § 5.

avant que les croyances devenues chair et sang disparaissent) a été suscitée par l'honnêteté intellectuelle développée par la morale chrétienne elle-même. L'athéisme qui avait séduit Nietzsche en Schopenhauer venait de l'idéal ascétique millénaire (celui de Platon) ravivé par la croyance en un dieu chrétien. En Nietzsche, comme il le dit lui-même, la morale chrétienne s'autodétruit, « comme toutes les grandes choses »[106], *rendant suspecte la volonté de vérité* essentiellement chrétienne, européenne certainement. Mais elle ne serait pas allemande, Nietzsche en effet survole d'un coup d'œil lucide le nationalisme allemand optimiste avec sa composante antisémite méprisable, à juste titre, tandis qu'il voit poindre à l'horizon une Europe nihiliste recouverte pour longtemps par les ombres de la mort de Dieu. Ce nihilisme est double, c'est celui du croyant écrasé par la compassion divine, et celui de l'athée méprisant l'homme. De sorte que Nietzsche se trouve dans un cercle vicieux et ne peut même plus mobiliser la foi en la vérité à l'appui de son interprétation. Il est contraint d'invoquer son goût, son flair, etc. et non des raisons.

Il ne suffit pas d'avoir rejeté la réponse schopenhauerienne à la question du sens de l'existence : « *Or, sitôt que nous rejetons loin de nous l'interprétation chrétienne, que nous condamnons sa "signification" [l'ascétisme du renoncement et de la pitié] comme de la fausse monnaie, la question* ***schopenhauérienne*** *nous assaille de la plus terrible façon :* ***l'existence a-t-elle seulement un sens [einen Sinn]*** *? question qui mettra quelques siècles pour être perçue* »[107]. Ainsi, loin de mépriser la question du maître, Nietzsche affirme que c'est encore la sienne ; de même qu'il centre toujours sa réflexion sur la volonté. Y-a-t-il un autre sens de l'existence qui ne soit pas nihiliste, étant entendu que l'homme veut plutôt le néant que de ne pas vouloir ?

Dans sa situation périlleuse, Nietzsche veut affirmer la vie sans proposer *une vérité* à croire. L'Éternel Retour se présente comme une brusque intuition, une pensée montée de l'abîme qui permet d'éprouver nos forces au risque d'être brisés. L'idée que tout ce qui a été reviendra tel quel, sans correction (et Jean Lefranc soutient à bon droit qu'il n'y a pas ici de sélection comme le voulait Deleuze[108]), nous incite à l'affirmation intégrale de la vie : « Voudrais-tu ceci encore une fois, et d'innombrables fois. »[109] Seule la joie veut l'éternité. Nietzsche espère opérer une percée entre les deux nihilismes : celui des vénérations et celui du mépris de l'homme en s'affirmant le prophète de l'Éternel Retour : « cet homme prédestiné qui détermine les valeurs pour des millénaires ».

Mais l'Éternel Retour nous ramène encore dans le cadre conceptuel schopenhauerien. Face à la mort, au milieu de la vie, à l'heure du midi, l'homme schopenhauerien choisit, dans une dimension intemporelle, entre l'affirmation ou la négation du vouloir vivre. Schopenhauer donc admet aussi l'affirmation, celle de la volonté qui pose la vie et son retour éternel d'un seul mouvement. Nietzsche prête abusivement à Schopenhauer l'intention de nous contraindre à ce parti de la négation de la volonté comme seul convenable. C'est méconnaître l'intention de Schopenhauer qui exclut de prescrire quoi que ce soit à la volonté, libre et toute puissante.

Relisons Schopenhauer : « Soit un homme qui aurait comme incorporé à son caractère les vérités déjà exposées jusqu'ici, et qui pourtant n'aurait été conduit ni par son expérience personnelle, ni par des réflexions suffisamment profondes, jusqu'à

---

106. *GM*, § 27.
107. *GS*, § 357.
108. Jean Lefranc, Les figures du Surhomme, in *Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*, 57è année, numéro 1, p. 79.
109. *GS*, § 341.

reconnaître que la perpétuité des souffrances est l'essence même de la vie ; qui au contraire se plairait à vivre, qui dans la vie trouverait tout à souhait ; qui, de sens rassis, consentirait à voir durer sa vie, telle qu'il l'a vue se dérouler, sans terme, ou à la voir se répéter toujours ; un homme chez qui le goût de la vie serait assez fort pour lui faire trouver le marché bon, pour en payer les jouissances au prix de tant de fatigues et de peines dont elle est inséparable ; cet homme serait "comme bâti à chaux et à sable sur cette terre aux fondations solides et faite pour durer" (Goethe) ; il n'aurait rien à craindre ; protégé par cette vérité dont nous le munissons comme d'une cuirasse, il regarderait en face, avec indifférence, voler vers lui la mort portée sur les ailes du temps ; à ses yeux pure apparence, fantôme vain, impuissant, bon à effrayer les faibles, mais sans pouvoir sur qui a conscience d'être cette même volonté dont l'univers est la manifestation ou le reflet, et sur qui sait par quel lien indissoluble appartiennent à cette volonté et la vie et le présent, seule forme convenable à sa manifestation ; celui-là ne peut rien craindre de je ne sais quel passé ou quel avenir indéfini, dont il ne serait pas ; il n'y voit qu'une pure fantasmagorie, un voile de Maya, et il a aussi peu à craindre de la mort, que le soleil a à craindre de la nuit. »[110]

Si Nietzsche méconnaît l'ouverture de Schopenhauer à la possibilité alternative de l'affirmation de la volonté, il n'est pas certain que ce soit parce que le parti de la négation de la volonté de vivre lui répugne entièrement, bien que, manifestement depuis le début il ait tendu à infléchir les consolations schopenhaueriennes, préludes au renoncement, vers l'affirmation de la vie, en particulier par l'élément dionysiaque. Nietzsche est *ambivalent,* ses penchants ascétiques personnels et sa disposition au sacrifice sont indéniables et, comme il le dit à maintes reprises, il se parle à lui-même et s'éduque lui-même à travers Schopenhauer, tentant de surmonter son ambivalence. En vain. Lorsqu'il tombe au cou du cheval à Turin (janvier 1889), la « grande compassion »[111] le submerge, il sombre dans l'océan de souffrances qu'il avait pressenti. Jusqu'au bout, il sera resté fidèle à Schopenhauer et à l'idéal chrétien.

110. Schopenhauer, *Le Monde*, liv. IV, § 54, p. 361.
111. Le crépuscule des idoles, § 21.